

MEMBONGKAR METAMORFOSIS POSITIVISME AUGUSTE COMTE DALAM FIQH

Yusdani¹

Abstract

The following article examines the methodology and approach of Islamic Jurisprudence studies. According to the author the urgent need of the study and the develop of Islamic Law nowadays is considering not only applying normative/theological approach but also hermeneutics approach. The characteristics of hermeneutics as approach or methodology in Islamic studies is the text either that of holy scripture or that of anyform is cultural product, polyphonics and open to interpret by many interpreters in accordance with situation, condition, culture and historical challenge of human. Accordingly, Islamic Law thought constitutes as opened texts and closed relation to historical and cultural background where the texts produced, so fiqh should be reinterpreted, reconstructed and given new alternation in order to be able to answer the problem of law nowadays.

Kata kunci: *fiqh, ortodoksi, hermeneutika, dan sejarah.*

I. Pendahuluan

Salah satu kecenderungan dominan paradigma fiqh yang muncul selama ini lebih menonjolkan dan membela kebenaran ortodoksi, yaitu paradigma yang terlalu berlebihan menekankan pada aspek legal-formal, sehingga kurang dapat menangkap *ideal-moral*¹ di balik ketentuan legal

¹Drs. Yusdani, M.Ag adalah dosen tetap Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.

²Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1966), p.32. dan *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), p.20. atau konsep maqashid al-syari'ah menurut Abu Ishaq al-Syatibi dalam buku monumentalnya, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah* (Kairo: Maktabat wa Matba'at Muhammad Ali Sabih wa Auladih, 1969).

formal Kenyataan fiqh yang demikian akan bebal dan gagap, apabila dihadapkan dengan realitas dan kompleksitas kehidupan masyarakat yang selalu berubah. Untuk itu, agar fiqh mampu berinteraksi dan memberikan jawaban responsif terhadap persoalan kehidupan masyarakat, perlu penyegaran kembali, orientasi baru dan modifikasi pemikiran fiqh.

Fiqh pada mulanya merupakan hasil pemahaman ulama terhadap teks-teks kitab suci, terutama Alquran sehingga kecenderungan melakukan teologisasi fiqh tidak dapat dihindari. Hampir semua produk fiqh selalu dianggap bersifat transedental, walaupun hal itu sebenarnya bersifat temporal. Term halal-haram, sah-tidak sah, dan seterusnya dalam semua bahasan fiqh merupakan bukti kecenderungan teologisasi dan transedentalisasi fiqh yang tidak dapat dipungkiri.

Karena kecenderungan-kecenderungan tersebut di atas, beberapa karakteristik fiqh muncul, yaitu (1) fiqh berwatak *juz'iyah*, kasuistik, dan micro-oriented, (2) akibat pemikiran yang kasuistik ini, fiqh hanya berguna untuk menangani persoalan-persoalan yang sudah terjadi, (3) fiqh cenderung mengabaikan persoalan strategis, (4) fiqh bersifat formalistik, sehingga tidak pernah mempertanyakan untuk apa suatu hukum ditetapkan dan untuk kepentingan siapa, yang penting dapat dipertanggungjawabkan secara formal pada bunyi teks tertentu. Tidak menjadi masalah apakah hukum itu dalam kenyataan historisnya dapat menyentuh kepentingan (kemaslahatan) banyak orang atau hanya menyentuh kelompok tertentu.²

Kecenderungan yang disebut terakhir di atas, yang menjadikan fiqh sebagai paradigma "kebenaran ortodoksi", yaitu semua realitas ditundukkan pada kebenaran fiqh.

Hal itu dapat dilihat dari kenyataan, hampir tidak ada sejengkal pun dari belantara kehidupan kaum muslim yang dapat terlepas dari ortodoksi fiqh. Namun, karena penekanan yang terlalu berlebihan pada formalisme dan teologisasi, fiqh seolah-olah justru menjauhkan diri dari realitas sosial, terjadi alienasi fiqh.³

Kenyataan fiqh seperti digambarkan di atas tak ubahnya merupakan metamorfosis dari paham positivisme Auguste Comte⁴ yang telah banyak

²Rumadi, Fikih, Proses Sekularisasi Agama dikutip dari <http://www.isnet.org/archive-milis/archive97/oct97/msg00333.html> accessed 25 Oktober 2005.

³*Ibid.*

⁴Auguste Comte adalah seorang filosof Perancis (1798-1857), filosof ini membagi perkembangan masyarakat menjadi 3 tahap, yaitu teologi, metafisika dan positif (ilmu pengetahuan). Karena penekannya pada tahap positif atau ilmu pengetahuan ini konsepnya yang terkenal adalah positivisme. Positivisme Comte ini sangat besar pengaruhnya dalam pengembangan ilmu dan teori tentang kebenaran. Suatu itu dikatakan benar jika bersifat teramati dan terukur. Lihat Paul Edwards (Editor in Chief), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press dan London: Collier Macmillan Publishers, 1972), II: 173-177.

dikritik.⁵ Dengan ungkapan lain, fiqh yang formalistik adalah bentuk lain dari logika positivistik. Perbedaannya, yang pertama menundukkan kebenaran pada teks, sedang yang kedua menundukkan kebenaran pada realitas empirik.

Realitas tersebut di atas makin diperparah oleh kenyataan historis, ilmu-ilmu keagamaan (Islam) mengalami polarisasi dan masing-masing berdiri pada kutubnya tanpa pernah ada upaya serius saling mendekatkan. Belum lagi jika ilmu keagamaan dihadapkan pada ilmu sosial yang sementara ini dianggap di wilayah sekuler, sehingga tidak perlu dikaitkan dengan wilayah keagamaan.

Ilmu fiqh dengan kecenderungan formalistik misalnya, seolah-olah berseberangan dengan disiplin di luar fiqh seperti tasawuf falsafi yang lebih cenderung esoterik, inklusif, dan filosofis. Akibatnya, banyak tokoh tasawuf falsafi seperti Al-Hallaj, Abu Yazid al-Busthami, dan Ibn Al-'Arabi tidak mendapat apresiasi yang layak dari kacamata fiqh.

II. Hermeneutika Sebagai Tawaran Solusi

Dalam pemikiran Islam kontemporer, wacana hermeneutika⁶ sebagai solusi atas kebuntuan pemikiran Islam, termasuk hukum Islam dalam berbagai aspeknya dalam menghadapi tantangan zaman seolah menjadi sesuatu yang niscaya. Para pemikir Islam kontemporer seperti Arkoun, Fazlur Rahman, Nasr Abu Zayd, Hassan Hanafi, Khaled Abuo Fadl, dan tokoh-tokoh lainnya senantiasa menyinggung pentingnya metode ini.⁷

⁵Kritik tajam terhadap positivisme Auguste Comte, lihat M. Rasjidi, *Empat Kuliah Agama Islam pada Perguruan Tinggi* terutama uraian Fasal Pertama yang berjudul "Apakah Agama Masih Diperlukan?" (Jakarta: Bulan Bintang, 1974). p. 7-23.

⁶Bagi banyak kalangan, kajian kritis keagamaan lewat pendekatan hermeneutic tidak begitu populer dan untuk kalangan tertentu justru cenderung dihindari. Jangankan menggunakan dan menerapkannya dalam kajian-kajian akademik tentang kehidupan sosial-keagamaan, mendengar istilah hermeneutic pun orang sudah antipati. Macam-macam konotasi yang dilekatkan orang terhadap hermenetik. Yang paling mudah diingat adalah predikat relativisme atau istilah yang populer digunakan di tanah air adalah pendangkalan akidah. Sebagian lain dikaitkan dengan pengaruh kajian *Biblical Studies* di lingkungan Kristen yang hendak diterapkan dalam kajian al-Quran di lingkungan Islam M. Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Kegamaan: Proses Negosiasi Pencari Makna Teks, Pengarang dan Pembaca" makalah disampaikan pada Moslem Scholars Congress" Reading of The Religious Texts and The Roots of Fundamentalism" Yogyakarta Hotel Saphir, Ahad, 13 Juni 2004. dan M. Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Kegamaan Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca" pengantar buku edisi Indonesia *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* karya Khaled M. Abou El Fadl terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), p. VII-VIII.

⁷Tokoh-tokoh lain yang menggagas pembaharuan pemikiran metodologi hukum Islam tersebut adalah Mahmud Syaltut karyanya *Islam Aqidah wa Syari'ah* (Mesir: Dar al-Qalam, tt.), Yusuf al-Qardlawi karyanya *al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyah Ma'a Nazarat Tahliliyah fi al-Ijtihad al-Mu'asir* (Kuwait: Dar al-Qalam, t.t.), Ali Syari'ati

Asumsi kuat dari para pendukung hermeneutika, bahwa pemahaman konvensional terhadap sumber dan ajaran Islam sudah tidak relevan untuk konteks sekarang, karenanya perlu diganti dengan metode pemahaman baru, yaitu hermeneutika. Namun demikian persoalannya adalah, sebagai suatu 'produk impor', mungkinkah hermeneutika dapat menggantikan metode pemahaman konvensional terhadap sumber dan ajaran Islam, terutama metode tafsir/pemahaman teks ajaran, terutama Alquran? Selanjutnya, jika dapat diganti dengan hermeneutika, persoalan-persoalan apakah yang akan terjadi?.

Secara umum, hermeneutika dapat didefinisikan sebagai suatu teori atau filsafat tentang interpretasi makna⁸. Namun, ia lazim dimaknai sebagai seni menafsirkan (*the art of interpretation*). Konon, dalam tradisi kitab suci, kata ini sering dirujuk pada sosok Hermes, yang dianggap menjadi juru tafsir Tuhan. Sosok Hermes ini oleh Sayyed Hossen Nasr,⁹ sering diasosiasikan sebagai Nabi Idris.

Sebagai sebuah metode penafsiran/pemahaman, hermeneutika memiliki aliran yang sangat beragam, yang bahkan kadang saling kontradiktif antarsesamanya. Namun setidaknya ada dua polarisasi utama, yakni aliran objektivitas dan aliran subjektivitas. Tradisi objektivitas yang penjaga gawangnya adalah Emilio Betti yang menekankan otonomi objek interpretasi dan mungkin objek historis dalam membuat suatu interpretasi yang valid. Sedangkan, tradisi subjektivitas dengan Gadamer sebagai tokohnya, lebih mengarahkan pemikirannya pada pertanyaan yang lebih filosofis tentang hakikat memahami itu sendiri. Menurutnya, berbicara tentang penafsiran objektivitas yang valid adalah sesuatu yang mustahil.¹⁰

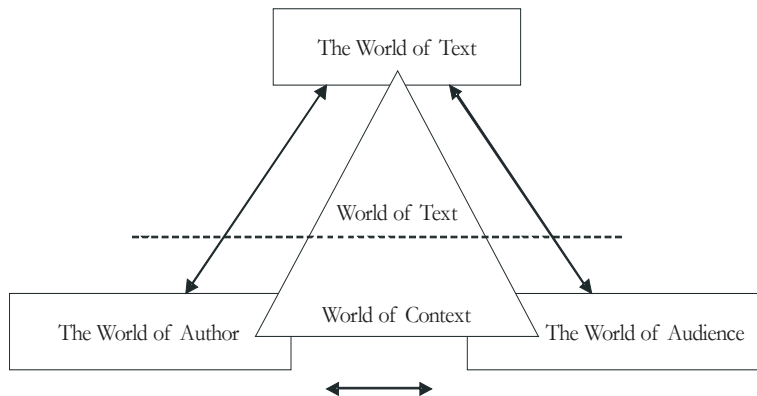
Kesamaan pola umum yang dikenal sebagai pola hubungan segitiga (*triadic*) antara teks, si pembuat teks dan si pembaca (penafsir teks). Dalam hermeneutika, seorang penafsir (*hermeneut*) dalam memahami sebuah teks --baik itu teks kitab suci maupun teks umum-- dituntut untuk tidak sekadar melihat apa yang ada pada teks, tetapi lebih kepada apa yang ada di balik teks. Untuk lebih jelas, pola hubungan segitiga tersebut dapat digambarkan dalam diagram sebagai berikut:

karyanya *On The Sociology of Islam* terj. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979), terutama Bab II, "Approaches to the Understanding of Islam," p.39-69, Mahmud Muhammad Taha dan Abdullahi Ahmed an-Na'im dalam *The Second Message of Islam* terj. Abdullahi Ahmed an-Na'im (Syracuse: Syracuse University Press, 1987) dan *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), dan Muhammad Syahrur dalam *al-Kitab wa al-Quran: Qiraah Mu'asirah* (Kairo: Sina lil-Nasyr, 1992).

⁸Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, (London: Rutledge & Kegan Paul, 1980), p.1.

⁹Sayyed Hossen Nasr, *Knowledge and Sacred*, (New York: State University Press, 1989), p. 71.

¹⁰Richard E Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), p. 45-65.



Pemahaman umum yang dikembangkan, sebuah teks selain produk si pengarang (pembuat atau penyusun teks), juga merupakan produk budaya atau (meminjam bahasa Foucault) episteme suatu masyarakat. Karenanya, konteks historis dari teks menjadi sesuatu yang sangat signifikan untuk dikaji.

Teks dalam konteks hermeneutika sifatnya adalah "*polyfonik*", mempunyai tafsiran dan "suara" yang banyak, sesuai dengan penafsirnya. Kata Sayyidina 'Ali tentang Qur'an, "*Innama yunthiquhur rijal.*" Qur'an itu adalah teks mati; yang membuatnya "hidup" dan berbunyi adalah manusia. Sementara manusia itu berbeda-beda pendapatnya.¹¹

Wahyu yang telah menjadi "verbal" dalam bentuk susunan kata-kata yang turun pada Nabi pun adalah terbatas. Mengenai pengertian dan pemahaman diagram dan kesepakatan dengan diagram tersebut; **input** → **wahyu [proses dalam diri Nabi Muhammad SAW]** → **output Al Quran** Bedanya dengan kultur **input** → **alam sekitar [proses adaptasi dan pembelajaran dalam kumpulan masyarakat Arab]** → **output kultur Arab**.¹²

Persoalan dan pemahaman yang umum terhadap teks adalah; **input** ⇒ **[proses]** ⇒ **output wahyu** ⇒ **[proses dalam diri Nabi Muhammad]** ⇒ **Al Quran (ayat qawliyah) surroundings** ⇒ **[proses adaptasi & pembelajaran oleh komunitas Arab]** ⇒ **kultur Arab**. Kultur Arablah yang mula-mula mendapat "suntikan" ayat qawliyah, secara berangsur-angsur, sehingga ayat qawliyah itu haruslah dalam bahasa Arab.¹³

¹¹Adat dan Budaya dalam Islam dikutip dari <http://216.109.117.135/search/cache?p=Islam+Lokal&toggle=1&ei=UTF-8&b=41&u=nicolsian.blogspot.com/&w=islam+lokal&d=912DB7D5D2&icp=1&intl=us> accessed 25 Oktober 2005.

¹²*Ibid.*

¹³*Ibid.*

III. Hermeneutika Fiqh: Referensi Sosio-Historis

Berkenaan dengan fiqh (hukum Islam), institusi hukum dalam Islam sebetulnya senantiasa bertalian dengan tradisi masyarakat dimana hukum itu dirumuskan dan diterapkan. Dalam proses pembentukan dan perkembangannya Islam senantiasa membuka diri dengan nilai-nilai ranah sosial masyarakat. Karenanya mengapa substansi hukum yang diderivasikan dari budaya masyarakat lokal (Arab, saat itu) sering diadopsi oleh Nabi untuk masuk dalam lingkup sistem hukum agama yang sakral. Ambil contoh institusi hukum warisan, qisas, maupun hukum keluarga lainnya.¹⁴ Dapat dilihat betapa nilai-nilai adat masyarakat Arab sangat kental dalam filsafat bangunan hukumnya. Dengan demikian, dalam proses perkembangan berikutnya bangunan Syariah Islam perlu juga mengadopsi tradisi hukum dalam masyarakat tertentu di mana ia dikembangkan. Inilah esensi kaidah usul fiqh *Al-Adah Muhakkamah*.¹⁵

Islam bukanlah agama yang sekali jadi. Islam tidak lahir dari ruang lingkup dan lembaran kosong. Islam telah berafiliasi dalam fakta historis. Segala sesuatu, sekalipun Kitab Suci yang diyakini sebagai firman Tuhan yang abadi, karena telah membumi, ia terkena kategori sebagai fakta historis. Fakta historis ini dapat dijumpai semenjak Islam masih berada di Mekah dan Madinah. Islam Mekah adalah Islam hasil perjumpaan wahyu

¹⁴ Afif Muhammad, "Islam dan Budaya Lokal" dalam Harian *Pikiran Rakyat*, Selasa 18 Maret 2003.

¹⁵ *Ibid.* dan Al-Jurjani, *at-Ta'rifat* (Mesir: Mustafa al-Halabi, 1938), p. 130. Dalam khazanah hukum Islam, ada upaya untuk menyamakan antara adat dan kearifan. Dalam al-Qur'an, kearifan merujuk pada kata 'urf (yang *fi'* *madli*-nya 'arafa dan seakar dengan *ma'raf* dan *ma'rifah*), diungkapkan dua kali dalam konotasi positif. Yang pertama berkaitan dengan perintah Allah kepada Nabi Muhammad Saw. untuk memerintah dengan 'urf, yaitu pada Q.7:199, 'Bersikaplah pemaaf, perintahkan dengan 'urf dan berpalinglah dari orang-orang jahil'. Ayat yang kedua berkaitan dengan para malaikat (ada yang menafsirkan angin atau para rasul) yang diutus dengan membawa 'urf, yaitu pada surat al-Mursalat ayat pertama: *Wa al-mursalat 'urfa*. Kearifan itu adalah adat yang memiliki kearifan (*al-'adah al-ma'rifah*) yang dilawankan dengan *al-'adah al-jahiliyyah*. Di sini tidak setiap adat adalah 'urf. Jika kita kaji lebih lanjut, rangkaian ayat ini (misalnya dari ayat 193-203), sebenarnya berkaitan dengan pembicaraan mengenai sistem kepercayaan jahiliyah yang sangat tidak masuk akal, dengan menuhankan berhala-berhala yang tidak dapat mencipta, menolong, bahkan bergerak sekalipun. Penuhanan berhala-berhala ini terjadi paling tidak akibat dua hal. *Pertama* karena karakter psiko-antropologis manusia yang cenderung me-reifikasi (mengongkretkan/ membendakan) hal-hal yang abstrak. *Kedua*, kecenderungan untuk menuhankan hal-hal yang misterius, mengagumkan, dan memiliki energi yang dahsyat, sebagai aktualisasi kesaksian primordialnya bahwa Allah adalah Tuhannya yang kemudian terlupakan (Q.7:172). Maka perintah dengan 'urf, juga mesti melibatkan pengetahuan (*ma'rifah*) yang memadai dan dapat dipertanggungjawabkan, yang akan menolak (*nafy*) hal-hal yang sebenarnya bukan Tuhan dan mengukuhkan (*itsbat*) Tuhan yang sebenarnya. Karenanya, doktrin tauhid Islam dimulai dengan *nafy* (*la ilaha*) kemudian diikuti dengan *itsbat* (*illat al-Lah*). Dari sini kita dapat melihat hubungan 'urf-*ma'rifah*-*ma'ruf* berlawanan dengan *nukr-jahiliyah-munkar*. Jadi 'urf betul-betul merupakan kristalisasi kearifan budaya lokal yang didasari pengetahuan yang memadai.

dengan tradisi lokal Quraisy atau Arab paganis (jahiliyyah). Sedang Islam era Madinah adalah Islam yang telah bersinggungan dengan berbagai budaya dunia semacam Yahudi dan Nasrani. Dengan nalar historis tersebut dapat dimengerti jika karakter dan genre ayat Makkiyah berbeda dengan ayat-ayat Madaniyah.¹⁶

Konsep dialektika Islam awal dan budaya Arab setidaknya menampilkan tiga pola, *pertama* Islam mengambil sebagian tradisi dan meninggalkan sebagian lainnya. *Kedua*, Islam mengambil dan meninggalkan tradisi Arab secara setengah-setengah dengan mengurangi atau menambahkan adat dan praktek pra-Islam. *Ketiga*, Islam meminjam norma-norma tersebut dalam bentuknya yang paling sempurna tanpa mancerna dan mengubah namanya.¹⁷ Karena sifatnya yang selalu berdialektika dengan realitas, tradisi keagamaan dapat berubah sesuai dengan konteks sosial dan kultural suatu

¹⁶Adat dan Budaya dalam Islam dikutip dari <http://216.109.117.135/search/cache?p=Islam+Lokal&toggle=1&ei=UTF-8&b=41&u=nicolsian.blogspot.com/&w=islam+lokal&d=912DB7D5D2&icp=1&intl=us> accessed 25 Oktober 2005.

¹⁷Khalil Abdul Karim, *Syari'ah Sejarah, Perkelahian, Pemaknaan* terj. Kamran As'ad dari judul asli *al-Juzur at-Tarikhiyah li asy-Syariah al-Islamiyah* (Yogyakarta: LKis, 2003). Respons Alquran terhadap kehidupan masyarakat jahiliyah yang ada saat itu dapat dibagi menjadi tiga bagian. *Pertama*, ia mempertahankan suatu tradisi yang dimiliki masyarakat jahiliyah, misalnya hukum potong tangan bagi pencuri, baik laki-laki maupun perempuan. Artinya, hukum potong tangan bagi pencuri sudah dikenal di tengah masyarakat Arab pra-Islam yang kemudian dipertahankan oleh Islam. Secara substansial dan material, di situ tidak ada perbedaan antara hukum potong tangan yang berlaku pada masyarakat Arab jahiliyah dan hukum potong tangan yang ditetapkan oleh Islam. Kalaupun ada yang berbeda, hanyalah sumbernya. Hukum potong tangan yang diberlakukan masyarakat Arab pra-Islam bersumber dari tradisi masyarakat yang sudah berjalan ratusan tahun. Ketika Islam turun, hukum tersebut dipertahankan, dengan mengalihkan sumbernya dari tradisi masyarakat Arab pada wahyu Allah SWT. (Alquran). *Kedua*, Alquran mempertahankan sebagian dari tradisi pra-Islam dan menolak sebagian lainnya, misalnya dalam hukum poligami. Poligami bisa berarti poliandri (seorang perempuan bersuami lebih dari satu) dan poligini (seorang laki-laki beristri lebih dari satu). Poligami dalam arti pertama (poliandri) diharamkan oleh Islam, sedangkan dalam arti yang kedua (poligami) diterima dengan pembatasan. Jika sebelum dan di awal Islam seorang laki-laki boleh memiliki isteri dalam jumlah yang tidak terbatas, Islam membatasinya hanya empat orang. *Ketiga*, Alquran menghapus suatu tradisi yang berlaku pada masyarakat Arab jahiliyah, misalnya riba. Seperti diketahui, perekonomian masyarakat Arab pra-Islam berada di tangan para saudagar kaya yang bersikap sangat zalim terhadap rakyat kecil dan kaum lemah dengan, misalnya memberlakukan sistem riba. Melalui sistem ini golongan yang kaya semakin kaya, yang miskin semakin miskin dan tertindas. Ketika seorang miskin meminjam uang dengan sistem riba, seringkali dia tidak dapat melunasi utangnya. Kalau sudah begitu, dia dirampas dan dijadikan budak. Tidak jarang pula yang ditampas adalah istri atau anak-anak perempuannya. Dengan demikian, perbudakan pada masyarakat Arab pra-Islam terkait erat dengan sistem ekonomi yang berlaku di tengah-tengah mereka. Islam mengharamkan riba dan memberlakukan pinjam-meminjam dengan sistem *mudharabah* (bagi hasil), lalu mengatasi masalah perbudakan yang menjadi akibat sistem riba dengan kewajiban membebaskan budak sebagai hukuman atas pelanggaran-pelanggaran tertentu agama Islam, misalnya tebusan untuk suatu pembunuhan atau denda bagi orang yang melakukan hubungan seksual dengan suami/istri di siang hari bulan Ramadan.

masyarakat. Dalam konteks Indonesia, Islam yang baik adalah Islam yang memahami kebutuhan-kebutuhan masyarakat Indonesia. Menawarkan solusi atas problem-problem yang dihadapi dan menjawab tantangan-tantangan masa depan bangsa secara keseluruhan.¹⁸

Ada sebagian orang mengatakan bahwa, budaya bersumber dari akar yang historis, sedangkan wahyu sumbernya non-historis yaitu Allah SWT. Pandangan seperti itu meletakkan seolah-olah antara budaya dan wahyu adalah saling bertentangan. Sumber wahyu memang non-historis, tetapi ketika Allah hendak berbicara dengan manusia melalui Rasul-Nya, Allah menggunakan peralatan yang historis untuk bisa menyampaikan pesan kepada manusia. Qur'an sendiri berfirman, "*wa likullin ja'alna minkum syir'atan wa minhaja*," masing-masing umat seorang rasul diberikan syari'at dan manhaj yang sesuai dengan kondisi sosial mereka masing-masing. Artinya, wahyu dan firman Tuhan mewujudkan diri melalui bahasa budaya lokal. Itulah sebabnya, Qur'an turun secara gradual, karena Allah tidak bisa mengabaikan begitu saja konteks historis yang ada. Bagaimana mungkin Allah yang non-historis berbicara dengan manusia yang historis kalau tidak menggunakan piranti-piranti kultural yang historis.¹⁹

Contoh kongkret: karena Qur'an turun di tanah Arab, dengan sendirinya wahyu Allah turun dengan menggunakan piranti kultural yang historis, yaitu bahasa Arab, "*Inna anzalnahu qur'anun 'arabyyan la'allaku ta'qilun*". Karena Qur'an turun dalam bahasa Arab, struktur linguistik Arab jelas memengaruhi ajaran Islam itu sendiri. Kalau mengikuti studi-studi linguistik modern, dengan jelas diperlihatkan bahwa sesungguhnya bahasa bukan sekadar deretan kalimat, tetapi juga pandangan dunia. Jadi, karena wahyu Islam turun dalam bahasa Arab, pandangan dunia orang Arab jelas mempengaruhi ajaran Islam.²⁰

Di kalangan juris Islam, pengaruh budaya atas ajaran Islam itu diakui sebagai sesuatu yang absah. Itulah sebabnya ada diktum "*al 'adah muhakkamah*", adat masyarakat dapat dijadikan sumber hukum Islam. Artinya: hukum Islam itu dipengaruhi oleh kultur setempat. Ada wahyu yang dipengaruhi kultur Arab", Artinya juga \Rightarrow itu bervisi "Al Quran tidak murni terdiri atas wahyu, sebab ada sebahagian yang dipengaruhi kultur Arab.

Setiap nabi membawa wahyu yang sesuai dengan kondisi historis yang dihadapinya; wahyu, dengan demikian, dikondisikan oleh konteks yang historis. Wahyu ada "dalam" sejarah manusia, bukan di "luar" sejarah manusia, memang Qur'an adalah wahyu terakhir, sehingga hukum-hukumnya tidak akan mungkin dibatalkan oleh ajaran lain; sebab setelah Qur'an tidak

¹⁸Adat dan Budaya dalam Islam dikutip dari <http://216.109.117.135/search/cache?p=Islam+Lokal&toggle=1&ei=UTF-8&b=41&u=nicolsian.blogspot.com/&w=islam+lokal&d=912DB7D5D2&icp=1&intl=us> accessed 25 Oktober 2005.

¹⁹*Ibid.*

²⁰*Ibid.*

ada wahyu lagi. Akan tetapi persoalan yang akan muncul adalah apa yang disebut dengan hukum Qur'an itu?

Al-Qur'an memang panduan dan guidance bagi kehidupan umat Islam (*hudan lin nas*), tetapi dia bukan kitab hukum. Akan tetapi teks-teks Qur'an dapat ditafsirkan secara berbeda-beda oleh para ulama dan sarjana. Lebih jauh lagi dapat dikatakan bahwa wahyu tidak bisa tidak kecuali dipengaruhi oleh budaya setempat. Sebab wahyu sebagai kehendak Allah membutuhkan baju yang kongkret, yaitu kultur masyarakat yang ada. Jadi, struktur wahyu itu adalah: **pesan universal (seperti tersimpan dalam Lauh Mahfuz)** → **Kultur setempat (sebagai baju) = wahyu**, Kaum muslimin hanya diwajibkan untuk mengikuti pesan universalnya, bukan baju tempat pesan itu menemukan wadahnya. Jadi, bukan produknya yang wajib diikuti, tetapi nilai-nilai yang ada di balik produk itu. Bagaimana nilai-nilai itu diterjemahkan ke dalam kehidupan kongkret, itulah tugas manusia untuk ijtihad.²¹

IV. Hermeneutika Kholid Abou El-Fadl²² Sebagai Model

Sebagai contoh dan model, berikut ini akan ditampilkan teori dan penerapan hermeneutika khusus yang mengkaji hukum Islam, yaitu hermeneutika Khalid Abou El-Fadl. Khalid Abou El-Fadl mencoba menjelaskan diskursus dinamika hukum Islam melalui pendekatan ilmu-ilmu kritis seperti hermeneutika dan semiotika. Pendekatan ini menawarkan sebuah relativisme yang besar atas disiplin yang sangat miskin dengan relativisme yaitu hukum Islam (fiqh). Warna sebab akibat yang mencolok dalam fiqh menjadi relatif dalam pendekatan misalnya sebab akibat tidak selalu terjadi karena relasi sebab akibat itu hanya terjadi kalau hubungan antara teks dan pembaca itu bersifat mekanis dan tertutup.²³

Kholid Abou El-Fadl mencoba menerobos itu dengan tawarannya. Pada dasarnya yang menjadi perhatian studi Kholid Abou El-Fadl tidak jauh berbeda dengan Abu Zaid²⁴ yaitu tentang penafsiran teks-teks keagamaan.

²¹Adat dan Budaya dalam Islam dikutip dari <http://216.109.117.135/search/cache?p=Islam+Lokal&toggle=1&ei=UTF-8&b=41&u=nicolsian.blogspot.com/&w=islam+lokal&d=912DB7D5D2&icp=1&intl=us> accessed 25 Oktober 2005.

²²Khaled Abou El-Fadl adalah seorang "intelektual Islam nakal" yang lahir di Kuwait, sebuah negara Islam yang sangat jarang menelurkan intelektual Islam yang kaliber internasional. Ia belajar hukum Islam di Mesir dan dinegaranya sendiri. Dia mendapat gelar kesarjana dari Pennsylvania, Yale dan Princeton. Dia terlibat dalam gerakan-gerakan hak asasi manusia. Karyanya tidak disukai oleh dunia arab khususnya Arab Saudi. Apa yang menarik dari Kholid Abou El-Fadl adalah perhatiannya terhadap hukum Islam yang relatif baru.

²³Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dari judul asli *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Jakarta: Serambi, 2004), p.10

²⁴Nasr Hamid Abu Zaid sekarang menjadi guru besar untuk studi Islam di universitas Leiden, Belanda, dan menjadi pembimbing beberapa mahasiswa yang sedang menulis

Salah satu studinya yang terkenal adalah tentang fenomena “authoritarianism” dalam tradisi hukum Islam. Authoritarianism yang dimaksud disini adalah metodologi hermeneutika (tafsir) yang menaklukkan dan menundukkan mekanisme memproduksi makna dari teks kepada bacaan yang selektif dan subjektif.²⁵

Berdasarkan pengalamannya sebagai seorang jurus “authoritarianism hemeneutics” menjadi sesuatu yang di luar kontrol. Metode penulisan yang authoritarianism seperti ini, menurutnya akan melakukan korupsi atas kejujuran teks-teks Islam dan mematikan suara mereka. Ia juga percaya bahwa metodologi yang demikian ini akan juga menghilangkan efektivitas dan dinamika hukum Islam.²⁶

Fenomena authoritarianism ini berbahaya karena akan berakhir pada penundukan atas keinginan Tuhan, lebih berbahaya lagi karena authoritarianism merupakan tindakan yang memarginalkan realitas antologis dari yang suci dan mendepositkan keinginan Tuhan ke dalam perantara (manusia, ulama) yang kemudian mereka jadikan rujukan. Di sini perbedaan yang perantara dan yang prinsip (Tuhan) menjadi titik jelas dan kabur. Keinginan Tuhan dan pembicaraan perantara menjadi satu dan sama sebagaimana seorang perantara melakukan determinasi yang berdasarkan atas pandangan mereka sendiri atas yang prinsip.²⁷

Semenjak yang prinsip di atas diwakili dalam indikator tekstual maupun non tekstual, dalam proses yang authorirarianism ini, perantara menegaskan kebebasan indikator dan membuat suara dari indikator-indikator tersebut sesuai dengan determinasi mereka sendiri. Dinamika authoritarian ini akan menutup segala kemungkinan *self-expression* dari indikator-indikator dan menghalangi perembangan dan evolusi makna yang ada dalam komunitas

desertasi tentang penafsiran dalam Islam pada beberapa penafsiran di Eropa, seperti di Jerman, Prancis, maupun tempat lainnya . keberadaan di Belanda karena dia harus meninggalkan negrinya karena dengan kasus hukum yang dialaminya. Dia mendapat perlindungan politik di Belanda dengan imbalan dia harus mengajar. Boleh dikatakan Nasr Hamid Abu Zaid memiliki perhatian yang sangat mendalam bidang studi tafsir , hermeneutika dalam Islam. Hampir semua karyanya diarahkan untuk memberikan alternatif baru bagaimana caranya melakukan bacaan (penafsiran) terhadap teks-teks keislaman. Obyek studinya meliputi sufsm, tafsir (hermenetika) sampai kepada persoalan studi perempuan. Namun semua objek kajian itu digerakkan oleh pemikiran dia tentang perlunya cara pemahaman (tafsir) pada teks Islam (nash). Studi yang ditekuninya adalah murni teologis, melihat dari teks ke teks. Hal ini mungkin karena tidak memiliki keahlian dalam bidang ilmu sosial seperti antropologi dan sosiologi. Ilmu seperti bahasa dan sastra, linguistik dan hermeneutika adalah disiplin ilmu yang juga digunakannya dalam menganalisis dikursus keagamaan. Lihat karyanya, *Naqd al-Khitab al-Dini* (Kairo: Sina al-Nasyr, 1994), p.55.

²⁵Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dari judul asli *Speaking in God's Name: Islamic Law , Authority and Women* (Jakarta: Serambi, 2004), p.12.

²⁶*Ibid*.p.280.

²⁷*Ibid*.

penafsiran. Gambaran inilah yang disebut dengan “*the construction of the authoritarian*.”²⁸

Cara pandang di atas dipergunakan oleh Kholid Abou El-Fadl untuk melihat hukum Islam. Hukum Islam ini sebagai indikator tekstual dari yang prinsip dan para ulama fiqh sebagai perantara nampaknya sulit untuk dipisahkan. Kitab-kitab fiqh adalah cerminan dari determinasi makna perantara yang seolah-olah tidak bisa diganggu gugat atas yang prinsip. Kalau bicara tentang hukum Islam, mau tidak mau mematuhi authoritarianism para ulama fiqh baik dari segi produk maupun metodologi.²⁹

Diakui oleh Kholid Abou El-Fadl, hal di atas memang sulit sekali untuk dihindarkan. Ketika seorang pembaca membaca sebuah teks dan mengambil hukum dari teks tersebut resiko yang hadir adalah pembaca tersebut akan menjadi perwujudan yang teks yang eksklusif. Resikonya kemudian adalah teks dan konstruksi pembaca akan menjadi satu dan sama. Dalam proses yang demikian, teks kemudian diabadikan kepada pembaca dan pembaca menjadi pengganti teks. Ketika seorang pembaca memilih bacaan teks tertentu dan mengklaim bahwa bacaan-bacaan lain tidak mungkin, teks dilemahkan ke dalam watak pembaca. Apabila seorang pembaca menundukkan teks, yang menjadi bahaya adalah pembaca dan transenden, tak tersentuh dan authoritarian. untuk menghindari tindakan authoritarianism dalam hukum Islam.³⁰

Khaled Abou El-Fadl mengusulkan agar seorang pembaca memiliki lima sifat yakni jujur, kontrol diri, hari-hati, komprehensif, dan masuk akal. Selain lima hal ini Kholid Abou El-Fadl mengusulkan agar semua wilayah tafsir Islam itu dilihat sebagai sebuah *work in movement*. Istilah ini sebenarnya ia pinjam dari Umberto Eco. Yang dimaksud dengan istilah ini adalah semua teks pada dasarnya terbuka untuk berbagai penafsiran/pemahaman. Dengan kata lain teks selalu terbuka dari gerakan yang dinamis. Hukum Islam kalau mau bertahan harus diperlakukan sebagai teks yang senantiasa terbuka. Teks yang terbuka ini selain mengandung gerakan tafsir yang banyak juga menjadikan teks menduduki posisi yang sentral.³¹

Dalam posisi ini teks akan berbicara dengan suara yang selalu diperbaharui kepada generasi pembaca yang baru karena maknanya tidak dipastikan dan selalu berkembang. Seorang pembaca akan senantiasa akan kembali kepadanya karena dengan ini dia akan mendapatkan masukan dan penafsiran yang baru. Jika teks tertutup, maka tidak ada gunanya untuk membaca teks.³²

²⁸*Ibid.* p.284

²⁹*Ibid.*

³⁰*Ibid.* p.292..

³¹*Ibid.*..p. 293.

³²*Ibid.* p.294.

Penutupan teks seperti tersebut di atas akan terjadi jika pembaca menganggap makna teks sudah dibatasi, tidak bisa berubah dan stabil, hal ini sangat berbahaya. Menurut Kholid Abou El-Fadl menutup sebuah teks adalah sebuah arogansi dan dalam kondisi yang demikian seorang pembaca sedang mengklaim bahwa pengetahuan diri mereka sama dengan pengetahuan Tuhan.³³

Penutupan teks dalam konteks tradisi hukum Islam ini identik dengan penutupan pintu ijtihad. Ijtihad ditutup karena kalangan mayoritas jurus sunni menganggap authoritarianism ijtihad hanya dimiliki oleh generasi pembaca awal. Mereka menolak bahwa kebenaran ijtihad adalah kebenaran bisa dicapai semua orang. Dan kebenaran ijtihad bukan pada hasil, akan tetapi pada prosesnya. Dalam kaitan ini, sebagian kalangan jurus ada yang berpendapat bahwa setiap mujtahid adalah benar.³⁴

Pada masa itu kalangan jurus pecah kedalam dua kubu yaitu kalangan *mukhati'ah* yang berpendapat bahwa hal yang satu tidak mungkin memproduksi dua realitas. Bagi kelompok ini yang benar adalah satu. Kelompok kedua adalah kalangan *musawwibah* yang berpikiran bahwa suatu yang satu bisa memproduksi banyak kebenaran. Termasuk dalam kelompok ini adalah al-Juawaini, al-Suyuthi dan al-Razi. Namun kecenderungan terakhir ini tidak menjadi warna dominasi dari tradisi hukum Islam kita.³⁵

Kholid Abou El-Fadl juga bicara tentang kecenderungan penafsiran isolatif yang diterapkan oleh sebagian kalangan Islam. Dalam sebuah artikel yang ditulis untuk menanggapi 11 September atas gedung WTS di Amerika, ia mengemukakan kritiknya terhadap cara pemahaman keagamaan yang tertutup. Cara pemahaman keagamaan yang tertutup itulah yang mengakibatkan munculnya ekstrimisme dalam Islam seperti kelompok Osama bin Laden, organisasi-organisasi jihad.³⁶

Secara historis, cara pemahaman seperti tersebut di atas kalau dirunut akan menemukan sumber pada gerakan salafi dan wahabisme. Jauh sebelum itu memang terdapat sekte Islam yang memiliki kemiripan cara pandang dengan wahabisme yaitu kelompok khawarij. Namun kelompok khawarij habis. Menurut Kholid Abou El-Fadl kelompok seperti ini yang menyumbangkan cara baca al-Quran yang membelenggu. Dalam bahasa Khaled Abou El-Fadl kelompok seperti ini membaca al-Quran secara isolatif. artinya ketika mereka menafsirkan al-Quran, kebenaran-kebenaran hanya dibatasi untuk mereka sendiri. Mereka tidak berusaha mendialogkan al-Quran dengan kebenaran historis dan sosiologis. Kalau ada kebenaran historis dan sosiologis, itu adalah hanya menjadi milik mereka. Inilah yang mengesankan bahwa Islam itu seolah-olah agama yang tidak toleran. Pada hal di dalam

³³ *Ibid.* p.295.

³⁴ *Ibid.* p.296

³⁵ *Ibid.* p.297.

³⁶ *Ibid.* p.298.

Islam, ajaran-ajaran mengenai toleransi dijunjung tinggi.³⁷

Ajaran fenomena yang demikian, Kholid Abou El-Fadl mengembalikan bagaimana sesungguhnya kita memperlakukan al-Quran. Ia menyatakan bahwa al-Quran adalah sebuah teks yang berbicara melalui pembacaannya. Kemampuan manusia untuk menafsirkan teks-teks adalah berkah dan sekaligus beban. Berkah karena kemampuan memberikan kelenturan untuk mengadaptasi teks untuk merubah situasi. Sekaligus beban karena pembaca harus bertanggung jawab. Setiap teks menyediakan belbagai mungkin pemaknaan. Segala kemungkinan tersebut dieksploitasi, dibangun dan akhirnya ditentukan oleh upaya pembacanya. Apabila moralitas pembacanya tidak toleran, maka akan menghasilkan penafsiran yang tidak toleran pula.³⁸

V. Penutup

Fiqh atau Hukum Islam kalau mau bertahan dan bersifat reesponsif harus diperlakukan sebagai teks yang senantiasa terbuka. Teks yang terbuka ini selain mengandung gerakan tafsir yang banyak juga menjadikan teks menduduki posisi yang sentral. Hal ini menjadi dasar bagi pengembangan paradigma fiqh ke depan. Masalah substansial dalam kaitan ini adalah membangun paradigma fiqh sebagai agen "pemaknaan sosial". Landasan keilmuan membangun paradigma fiqh sebagai agen "pemaknaan sosial" adalah dengan menggunakan perangkat-perangkat ilmu lain di luar ilmu fiqh, baik ilmu tasawuf, filsafat, teologi, maupun ilmu-ilmu sosial.

Untuk kepentingan di atas, gagasan ilmu sosial profetik oleh Kuntowijoyo yang *body of knowledge*-nya sudah mulai tampak mempunyai relevansi yang tinggi.³⁹ Atas dasar itu, sudah saatnya dipikirkan menggeser fiqh dari paradigma "kebenaran ortodoksi" kepada paradigma "pemaknaan sosial". Dengan pergeseran itu, fiqh akan menjadi wacana tandingan (counter discourse) dalam politik pemaknaan yang sedang berlangsung.

Paradigma pertama (kebenaran ortodoksi) menundukkan realitas pada teks (*introvert skriptual*) dan berwatak "hitam-putih" dalam memandang realitas, sedangkan *paradigma kedua* (pemaknaan sosial) menggunakan realitas untuk memaknai teks, sehingga memperlihatkan watak yang lebih bernuansa. Cara demikian dapat menggeser fiqh dari kecenderungan normatif kepada kecenderungan historis. Kerangka semacam inilah sepertinya yang dikehendaki Mohammed Arkoun ketika mengkritik rancang bangun epistemologi ilmu keagamaan. Menurutnya, struktur dan bangunan ilmu agama (Islam) harus dilihat sebagai produk sejarah biasa yang hanya

³⁷*Ibid.*..p.299.

³⁸*Ibid.* p.300.

³⁹Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 2001).

berlaku pada penggal waktu dan ruang tertentu.⁴⁰

Meskipun nilai-nilai dan ajaran Islam sering disebut universal-transedental (salih li kulli zaman wa makan), tetapi jika nilai-nilai itu dipraktekkan dalam kehidupan masyarakat, tidak lagi bersifat universal-transedental dalam arti sebenarnya. Ia sudah menjadi fenomena historis sosiologis. Cara berpikir seperti ini dapat menghindari apa yang disebut Arkoun sebagai proses *taqdis al-afkar al-dini* (sakralisasi pemikiran keagamaan)⁴¹. Jika pemikiran Arkoun ditarik dalam ilmu fiqh, fiqh harus diletakkan sebagai perangkat hermeneutika yang implikasinya sangat besar bagi kehidupan, dan karena itu memunculkan problem metodologis yang besar pula.

Sifat fiqh sebagai perangkat hermeneutika mempunyai watak ganda. Di situ sisi mempunyai watak relativitas yang sangat tinggi, karena harus mengakomodasi pluralitas realitas. Di sisi lain harus melunakkan kepastian normatif yang berdimensi keabadian hukum agama yang bertumpu pada "rasionalitas Tuhan".

Meletakkan fiqh sebagai perangkat hermeneutika mempunyai landasan pemikiran yang cukup kokoh dalam konteks pemikiran hukum Islam. Salah satunya adalah rancang bangun fiqh yang dikonstruksi Abu Ishaq Al-Syathibi dengan konsep maqasid al-syari'ah-nya. Sedangkan di tingkat metodologis, terdapat sejumlah metode usul al-fiqh seperti istihsan, al-mashlahat al-mursalah, dan dikombinasikan dengan berbagai metode ilmu-ilmu sosial dan humaniora seperti tawaran Arkoun di atas. Metode-metode ini agak longgar terhadap ketentuan spesifik normatif dan lebih mementingkan logika nas, yaitu kemaslahatan. Metode-metode seperti ini sangat relevan, karena hukum Islam itu diturunkan pada hakikatnya untuk mencari kemaslahatan.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M.Amin. 2004. "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Kegamaan:Proses Negosiasi Pencari Makna Teks, Pengarang dan Pembaca" makalah disampaikan pada Moslem Scholars Congress" Reading of The Religious Texts and The Roots of Fundamentalism" Yogyakarta Hotel Saphir, Ahad, 13 Juni 2004.
- . 2004. "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Kegamaan Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca" pengantar buku edisi Indonesia *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* karya Khaled M.Abou El Fadl terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi.,p.VII-VIII.

⁴⁰Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. S.Hidayat (Jakarta: INIS,1994),p.282.

⁴¹*Ibid.*

- Abidin, M Zainal. 2005. "Ketika Hermeneutika Menggantikan Tafsir Alquran" (opini) *Republika*, Jumat, 24 Juni 2005.
- Adat dan Budaya dalam Islam dikutip dari <http://216.109.117.135/search/cache?p=Islam+Lokal&toggle=1&ei=UTF-8&b=41&u=nicolsian.blogspot.com/&w=islam+lokal&d=912DB7D5D2&icp=1&.intl=us> accessed 25 Oktober 2005.
- Arkoun, Muhammed. 1994. *Nalar Islami dan Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. S.Hidayat. Jakarta: INIS.
- Atho',Nafisul dan Arif Fahrudin (editor). 2003. *Hermeneutika Trnsendental dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*.Yogyakarta: IRCISoD.
- Bleicher, Josef.1980. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London:Routledge & Kegan Paul.
- Edwards, Paul (Editor in Chief). 1972. *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press dan London: Collier Macmillan Publishers. II: 173-177.
- Fadl, Khaled M. Abou El-.2004. *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dari judul asli *Speaking in God's Name: Islamic Law , Authority and Women*. Jakarta: Serambi.
- Jurjani, Al-.1938. *At-Ta'rifat* . Mesir: Mustafa al-Halabi.
- Karim, Khalil Abdul.2003. *Syari'ah Sejarah, Perkelahian, Pemaknaan* terj. Kamran As'ad dari judul asli *al-Juzur at-Tarikhiyah li asy-Syariah al-Islamiyah*. Yogyakarta: LKis.
- Kuntowijoyo.2001. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* .Bandung: Mizan.
- Muhammad, Afif. 2003. " Islam dan Budaya Lokal" dalam *Harian Pikiran Rakyat*, Selasa 18 Maret 2003.
- Na'im, Abdullahi Ahmed an-.1990. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*.Syracuse: Syracuse University Press.
- Nasr, Sayyed Hossen.1989. *Knowledge and Sacred*. New York State University Press.
- Palmer, Richard E.1969.*Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Qardlawi, Yusuf al-.Tanpa Tahun. *al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyah Ma'a Nazarat Tahliliyah fi al-Ijtihad al-Mu'asir*.Kuwait: Dar al-Qalam.
- Rahman, Fazlur.1966. *Islam* . Chicago: The University of Chicago Press.
- Rahman, Fazlur.1982..*Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rasjidi, M.1974. *Empat Kuliah Agama Islam pada Perguruan Tinggi*. Jakarta:

Bulan Bintang.

Rumadi.2005."Fikih, Proses Sekularisasi Agama" dikutip dari <http://www.isnet.org/archive-milis/archive97/oct97/msg00333.html> accessed 25 Oktober 2005.

Syahrur, Muhammad.1992. *al-Kitab wa al-Quran: Qiraah Mu'asirah*.Kairo: Sina lil-Nasyr.

Syaltut, Mahmud.Tanpa Tahun. *Islam Aqidah wa Syari'ah* .Mesir: Dar al-Qalam.

Syari'ati, Ali.1979. *On The Sociology of Islam* terj. Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press.

Syatibi, Abu Ishaq al-.1969. *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. Kairo: Maktabat wa Matba'at Muhammad Ali Sabih wa Auladih.

Taha, Mahmud Muhammad.1987. *The Second Message of Islam* terj. Abdullahi Ahmed an-Na'im .Syracuse: Syracuse University Press.

Zayd, Nasr Hamid Abu.1994. *Naqd al-Khitab al-Dini* .Kairo: Sina al-Nasyr.